

الإسلام في مرآة الآخر

أو في المقاربات النسقية⁽¹⁾

د. حسن القرواشي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

الاختزال والإنشاء بين السنن الثقافية الروحية

تحتوي الثقافات مهما تنوّعت على آليات للسلطة بها تمارس في حالة الاقتدار على الآخر / الخارج / الهامش موضوع السلطة، السيطرة المطلقة باعتبارها المحور الداخل / أو المركز. ولم يشذ القرآن والحديث والسنن التأويلية الإسلامية عن هذه الترسّيمة. فقد أخضع الفكر الإسلامي ما سبقه من الأديان والسنن التأويلية للتأويل وعمل على تشكيل وعي بها في أطر من شأنها أن تلغي ما ينبغي إلغاؤه وتحافظ على ما ينبغي المحافظة عليه. ولكن الإسلام، قد خضع بدوره لسلطة الآخر. فلم تسلّم الوثنية العربية للرسول بالنبوة وللقرآن بالوحي، إلا بعد أن ذبل عودها وتفتت سلطانها. فأدرجت عند الاقتدار في خانة الشعر والسحر والجنون القرآن والرسول، وحملت النبي على الهجرة والنضال الميداني ليرسخ دعوته ويمحو عبقرية الوثنية العربية، فيلغي بلاغة الشعر ويؤسّس بلاغة القرآن ويزيل من الأذهان صورة الكاهن ليعوّض النسق القديم بجديد

(1) ألقى هذا العمل في ندوة "المسلم في التاريخ" المنعقدة في 28.29.30. نوفمبر 1996 بكلية

الآداب بمنوبة.

يعتلي فيه الرسول ذروة المجد، فهو خاتم الأنبياء وسيد الخلق والقرآن هو الكتاب بإطلاق، لا ريب فيه، والدين الإسلامي الدين القويم دين الحق ودين الله من يبتغي غيره دينا فلن يقبل منه.

غير أن هذه الصورة التي بها وعى الإسلام ذاته لم تكن هي السائدة المقبولة لدى الآخر. فقد اختزل الغرب الإسلام غالبا في رؤى متغيرة هي تمثل للآخر يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر، ويحجب في الآن نفسه بشكل مطلق حقيقة كونه تمثلا أو إنشاء يدعي لنفسه مقام الحقيقة⁽²⁾ رغم أنه يدلّ على ذهنية أصحابه أكثر مما يساعد على معرفة الإسلام معرفة حقيقية. لقد كان تمثل الغرب للإسلام يستند في الغالب إلى نظرة ذاتية تجعل أوروبا مركز العالم ومحور الحضارة ونهاية التاريخ⁽³⁾ وإلى منظور نفعي للمعرفة تدعّمه القوة وبموجبه تصبح المعرفة متجسّدة في الإنشاء الذي يرتقي إلى مرتبة المسلّمات التي لا تناقش. وعندها تصبح صورة الإسلام الشائعة أبعد ما تكون عن الإسلام معبّرة عن وعي بالإسلام تتحكّم فيه المنافع والإيديولوجيات وتضطلع المعرفة سلطة بتقنيته والاستدلال عليه، ممّا يؤدي إلى تعمية الإسلام عوض تغطيته⁽⁴⁾.

(2) سعيد ادوارد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

(3) جعيط هشام، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحدائق، دار الطليعة، بيروت، 1995.

(4) سعيد ادوارد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1983.

I - الإسلام في المقاربات الإيديولوجية واللاهوتية، تعمية الإسلام عوض تغطيته.

لقد أصبح القرآن خليطا مهلهلا مشوشا ملاما، خاما مستغلقا، تكرارا لانهاية له، بإيجاز هو غباء فارغ لا يطاق ⁽⁵⁾ ومجموعة خرافات مستعارة من التوراة بشكل مشوه. وغدا النبي ساحرا وشخصا فاسدا وزعيم شعب فاسد ومجرما ⁽⁶⁾ وعارا على الجنس البشري حسب عبارة فولتير ⁽⁷⁾. قدّم خلال حياته المثل على الشّهوانيّة وعلى العنف واللاأخلاقية وأصبح الإسلام شهوانيا وماديا في روحه... وشرائعه ومؤسّساته ⁽⁸⁾ ومقامرة تشبه لعبة البريدج حسب بعض الأمريكيان ⁽⁹⁾.

هذا الجهل بالإسلام يتجلّى أيضا في مؤلفات تدين الإسلام بلسان الإسلام، وتعتمد استراتيجية شهد شاهد من أهلها، لتجعل القرآن طورا دعوة نصرانية، فيه دلائل حسان على نصرانية القرآن ووثائق مكيّة ومدنيّة دالة على انضمام الرسول محمد إلى النصارى وعلى تنصّره ⁽¹⁰⁾، وطورا آخر دعوة يهودية، يبدو فيها الرسول مجرد تلميذ لأحد الأحرار، والقرآن المتداول اليوم، مجرد نسخة مشوّهة عن القرآن الحقيقي

(5) سعيد ادوارد، الاستشراق، 169.

(6) جعيط هشام، أوروبا والإسلام، 12، 13.

(7) من كتاب أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، تعريب د.خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، 215، ص100، 1996.

(8) جعيط هشام، أوروبا والإسلام، 13.

(9) MONNOT GUY, Islam et religions, 9, Maisonneuve et Larose, Paris

(10) الحداد، القرآن دعوة نصرانية، المكتبة البولسية، بيروت، 1986.

المفقود⁽¹¹⁾. ولا تختلف صورة الإسلام عما هو سائد، في المقاربات اللاهوتية التي سعت عبر تأليفية صعبة، إلى الوفاء للدين الشخصي وفي الآن نفسه انفتحت على المغاير دينيا باسم المسكونية والكونية. فلم يحتفظ المجمع الفاتيكاني الثاني إلا بعبارتين من القرآن : رحمان رحيم ولم يسمح اللاهوتيون الكاثوليك بإدراج الإسلام في زيتونة إسرائيل فظلّ غصنا متوحشا حسب كلود جيفري (C.GEFFRE) يتغذى في الآن نفسه من عروق المسيحية واليهودية⁽¹²⁾. ولئن اعتبر البابا يوحنا بولس الثاني وقبله بيّوس التاسع اليهود إخوة المسيحيين الكبار والمسيحيين ساميين روحانيا⁽¹³⁾ وطالب إ-قولدزيهر (I-GOLDZIEHER) بإقحام اليهودية في الثقافة الغربية وفي الخط الآري الذي يكشف للغرب سرّ سيطرته على الكون لأنّ اليهود تمكّنوا من تحويل مادة ثقافية أجنبية ميثية ونجحوا في إدماجها في نظام لاهوتي متناغم تهافتت فيه الميثولوجيا وتهدّمت واستبدلت بأشخاص تاريخيين مؤسسين لنظام جديد عبره أدركوا خاصيتهم الثقافية المركّزة على الهجرة وعلى التوحيد، فإن الإسلام ظلّ التائه المقصيّ عن السامية وظلّت أوروبا عاجزة عن استيعابه ثقافيا. فقد شغلت اليهودية والمسيحية مقاعد التوحيد والعقلانية بحيث ظلّ الإسلام يطفو مترددا بين توحيد مقلّد للقديم يمثّل شكلا منحطاً من اليهودية، وعقلانية مشوشة عاجزا عن تحديث ذاته. فإذا أراد الإسلام أن يسمح له بمحاولة الاندماج في البيئة المتوسطة على الطريقة اليهودية فهو مطالب

ZAKARIAS HANNA, L'Islam. Entreprise juive, T I, II, 1955. (11)

GEFFRE C., La portée théologique du dialogue islamo-chrétien, Islamochristiana, 8, Roma, 1992, 7. (12)

Documentation Catholique, 885, 5 décembre 1938, C1460. (13)

بالتحرّر من التقليد الديني وبمراجعة نصّه ونقده⁽¹⁴⁾ وهو أمر غير مفكّر فيه لدى المسلمين ومحفوف في نظرهم بالعديد من المخاطر إن من الناحية المعرفية العقدية أو من الناحية العملية التاريخية. مما يعني أنّ الإقصاء عن الخط الآري السامي وعن الزوج اليهودي المسيحي سيظلّ مستمرا وملازما للإسلام.

II - الإسلام في المقاربات النسقية

1) فيبیر والإسلام، الإسلام تعاليم وممارسة لم يوقر متطلبات العقلانية والراسمالية

أ) العنصر الحامل للإسلام انتهازي

ولكن اللافت هو أن بعض الدراسات الحديثة المستأنسة بالمناهج العلمية في دراسة الظاهرة الدينية قد وصلت إلى تكريس نفس النتيجة رغم اختلاف الإشكاليات المعتمدة. فقد مثّل الإسلام دائما الحالة الشاذة المؤكّدة للقاعدة. فإذا انطلقنا من إشكالية العلاقة بين المعتقدات الدينية أو الأخلاق الزهدية الطهرية ونشأة النظم الرأسمالية والعقلانية بدا لنا الإسلام حسب أعمال ماكس فيبر (M.WEBER) غير قادر على توفير الظروف العقلية المهيّدة لنشأة الرأسمالية. فسلطة النبي محمد ضمن أنساق المعتقدات التي تضفي الشرعية على الطاعة سلطة إلهامية ذات حياة قصيرة تستأنس بمثالية الماضي وتتخذ من الأعراف مثالا تقوم على تحديثه وتحويله إلى استخدامات جديدة، إلا أن سلطة النبي لا تعمل في فراغ بل تحتاج إلى دعم اجتماعي دونه يتعدّر النجاح وفيه يتحوّل المناصرون إلى أتباع يسعون إلى إقرار وضعهم ضمن الحركة الجديدة بتطبيق معايير نفعية أو

LAMBERT JEAN, Le Dieu distribué une anthropologie comparée des monothéismes, Cerf, 16- (14)

24, Paris, 1995.

مادية على السلطة الإلهامية، مما يؤدي إلى تحويل العلاقة بين القائد الملهم والمريدين إلى علاقة بين سيّد وتابع يزوّد فيها القائد الهبات مقابل الخضوع. ويرى فيبر أن طبقة الجند قد اضطلعت بهذا الدور وحدّدت النظرة الإسلامية إلى العالم مما يعني أن العنصر القوي الحامل للواء الإسلام كان انتهازيا أو أن الرّسول محمّداً كان مستعداً لإعادة صياغة أرائه في ضوء متطلبات طبقة الجند الحاملين الاجتماعيين. وفي كلتا الحالتين يفقد الرّسول أصالته ويصبح الإسلام ثمرة اجتهد المحاربين الذين أعادوا تشكيله بما يتّفق وأسلوب حياتهم العسكري. لقد تظافرت في نظر فيبر عناصر أخرى أعاقّت الإسلام عن العقلانية أهمّها أنّ الإسلام بخلاف المذاهب الطّهرية يتبنّى اتجاها شهوانيا خالصا خاصة تجاه النساء والكماليات والملكيّة بما يؤدي في ضوء الأخلاق والمجاملة في القرآن إلى اختفاء الصراع بين المتطلبات الخلقية والدينيّة وإلى عدم ظهور أخلاق زهدية للسيطرة على العالم.

(أ) السيطرة الوراثية أعاقّت ظهور الحداثة في الإسلام التاريخي

وإذا نظرنا إلى المجتمع الإسلامي من زاوية أخرى يعتبر فيها الدين عاملاً يحدّد بناء الدولة فإنّه يبدو بمثابة مجتمع لا يحتوي على العناصر المكوّنة للعقلانية. ذلك أن نظام الإقطاع الوقفي والبيروقراطية الإرثية الصلبة⁽¹⁵⁾ واضطّاع المدينة الإسلامية بالإدارة المركزية دون تواجد كتل اقتصادية من شأنه أن يعطّل قابلية الإسلام لكل نشاط اقتصادي عقلاني. لقد انغلق المجتمع الإسلامي في أنساق هي في الأصل مولّدة للتّجديد

(15) براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مكتبة الجسد، السعودية، دت، 25 - 63.

ولكنها أدت عبر الممارسة التاريخية إلى نتائج عكسيّة. فقد أصبحت السلطة الإلهامية قوة جذب ومنافع، والشريعة باعتبارها قواعد معيارية مقدّسة مرتبطة بالقرآن أو باعتبارها معبّرة عن نظام وراثية مرتبط بقرارات اقتصادية تعسّفية، إطارا صلبا له تأثير سيء مباشر في التصرف الاقتصادي وإن كانت الشريعة في الأصل ليست ضد الحداثة ولا ضد الأخلاق الطهرية بصفة جذرية ذلك أن الفارق البديهي القار بين الشريعة معيارا إلهيا أو ممارسة من شأنه أن يجعلها تضطلع بدور المرجع السند لكل حركة تطهريّة إصلاحية. ولكن سيطرة نظام الإرث أدت إلى دعم الخضوع للشريعة وخلق عقلية شريعية تطمئن الفرد وتنقل إلى الخيال بصفة عكسية الصعوبات التي تعترضه يوميا في الحياة. مما أدى إلى فشل الإسلام وهو دين نبوي توحيدي في بعث العقلية المؤدية إلى الرأسمالية وفي إنتاج أخلاقية متلائمة معها⁽¹⁶⁾. فيكون مفهوم السيطرة الإرثية في المجتمع الإسلامي قد لعب لدى فيبر ما لعبه مفهوم المجتمع الآسيوي لدى ماركس⁽¹⁷⁾.

ورغم أن فيبر يعتمد في تحليله على سند استشراقي يحدّد الإسلام بما ليس فيه، ويعتبره خاليا من الديمقراطية والحرية ولا وجود فيه للملكية الفردية أو الزهد الدينيّ ممّا يجعله في النهاية في علاقة عدائية مع التقدّم الاقتصادي⁽¹⁸⁾، فإنه قد حاول على الأقل أن يفسّر الحقائق

CARRÉ Olivier, A propos de Weber et l'Islam, Archives de sciences sociales des religions, 1986. 61/1, 143.

(17) براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، 32.

(18) CARRÉ Olivier، المرجع نفسه، 140.

المشهورة عن الإسلام داخل إطار نظري⁽¹⁹⁾. ولكن اللافت أن بعض الدراسات الحديثة التي تدّعي مواصلة السّنة المعرفية التي أسّسها إ.ديركهايم E.DURKHEIM وفيرر WEBER وردولف اوتو R.OTTO وتسعى إلى فهم الظاهرة الدينية في علاقتها بالحدثة مثل عمل مرسل قوشاي M.GAUCHET قد أهملت الإسلام ظاهريا وإن كان ذلك الإهمال قد اقتضته الأطروحة العامة التي دافع عنها مرسل قوشاي⁽²⁰⁾. فالإسلام حاضر بالغياب، وبالإمكان معرفة موقف مرسل قوشاي من الروحانية الإسلامية من خلال تحديده مفهوم الدين، وضبط مساره في التاريخ وبالأخص من خلال تحليله لمسائل هامة يشترك فيها الإسلام مع غيره مثل التّوحيد أو له فيها موقف مثل موقفه من صلب المسيح وتجنّسه.

2) مارسال قوشاي والإسلام

1) لا مكان للسياسة في الدين بنية وثقافة قبل ظهور الدولة

يعتبر قوشاي أن الدين بنية وثقافة وظاهرة تاريخية نظم الحقل الإنساني الاجتماعي⁽²¹⁾ ولعب في البداية وظيفة اجتماعية لا مكان فيها للسياسة. وبظهور الدولة أصبحت السياسة جزءا من الدين وضده واستبدلت الوظيفة الاجتماعية بوظيفة سياسية دون أن يضمحل الدين، ولكنّه لم يعد المرجع المتحكّم في الإنسان والمنظم هيكليا لحياته المادية والاجتماعية، بل أضحي مجموعة من الفئات وتجارب خاصة يضطلع

(19) براين تيرنر، المرجع نفسه، 61.

GAUCHET Marcel, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, (20) Gallimard, Paris, 1985.

(21) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 10/236.

بها الإنسان عريانا قلقا بعد أن جنبته نعمة الآلهة طوال مغامرته مع المتعالي ذلك العناء. إن موت الإله في هذه الحالة لا يعني أن الإنسان قد أصبح إلها، بالعكس إنه يجد نفسه مجبرا على أن يتخلص نهائيا من حلمه في أن يصبح إلها لأنه عندما تحتجب الآلهة أو تزول يظهر حقيقة أن الإنسان ليس إلها. هذا التحوّل في وظائف الدين مرتبط بتحليل يطيح بالنظرة السائدة التي تجعل تطوّر الأديان ينزح إلى عقلنة العقائد وتعميق الألوهية ولا يرى في الأديان الكبرى أو الكونية قمة التطور وأرقى تجلّيات الدين. بالعكس يعدّ التطور في الأمور الدينية انحطاطا حسب م. قوشاي وتعتبر الأديان الدالة على التعميق أو التّقدم مراجعة للدين ومواقف متطرفة في اتجاه الخروج منه وانتهاكا للدين في أقصى مظاهره وأكثرها انتظاما، وليست إلا تركيبة جديدة لنفس العناصر المشكّلة للدين في المرحلة السابقة الأولى.

ب) منافسة الإنسان للألوهية وتضرر الدين بنشوء الدولة

الدين في أرقى مظاهره موجود في المجتمعات التقليدية قبل نشوء الدولة. إنه يهيكل هذه المجتمعات ويجعلها مرتبطة ارتباطا كليا ببداية ميثية ليست في متناول الإنسان ولا منه. إنها متأتية من الخارج. إنها اللامرني المسيطر على الحياة والمتحكّم في طريقة العيش والتفكير التي حدّدها كائن مختلف عنا، هو سلف لنا، أو إله بطل ليس له علاقة مخصوصة بأي كان، وهو في غنى عن أي كان ليفرض نفسه. ويكفي أن نردّد ما أسّسه ليظلّ الحاضر نسخة من الماضي المصدر زمن البداية وترديدا لما وقع تأسيسه مرّة واحدة. وإن وظيفة الرابط الديني هي إنكار التغيّرات ليظل الارتباط بالأصل قويا. فلا ابتداء بل اتّباع جذري ينزل الحاضر في ماض

ميثي ويجعل الآخر مصدرا وعدم التحوّل قاعدة. إن جوهر الدّين يتمثّل في استلاب الإنسان وترجمة ذلك الاستلاب اجتماعيا، بمأسسة الإنسان ضدّ الإنسان وجعل العلاقة الرّابطة بين العالم الاجتماعي المكوّن من كائنات حية مرئية والتأسيس الأول للامرئي مبنية على السلب والاعتصاب لأن العلاقة التي تربط الإنسان الاجتماعي بنفسه هي علاقة نفى وإنكار. ورغم ذلك فإن وظيفة الدين تبقى وظيفة اجتماعية.

ولئن تغيّرت الكيفية التي بها نظمت الدولة الفضاء الإنساني الاجتماعي، فإن العناصر المعتمدة لتحديد وظيفة الدين السياسية هي نفسها العناصر المعتمدة لتحديد وظيفة الدين الاجتماعية مع إحداث تعديلات. فقد خلقت حركية عمل الدولة - الداخلية القهرية - والخارجية التوسّعية ⁽²²⁾ ظروفًا مناسبة جعلت التفكير الديني يقطع مع التدبير البدائي للواحد. فأصبح الأساس المقدّس - السند الميثي - ذاتيًا داخليًا بعد أن كان خارجيًا وأدّى التوسّع الميداني إلى إضفاء النسبيّة على الانتماءات المحلية أو القبلية ووقع أخيرا الفصل بين السماء والأرض. فبدا العالم مقسّمًا إلى مادي أرضي من جهة وإلى سماوي روحي من جهة أخرى ⁽²³⁾. اعتبر سيد الكون في القسم المادي مختلفًا عن بقية النّاس ونظر في القسم السماوي إلى الامرئي من زاوية الواحد ⁽²⁴⁾، بحيث وقع الاعتراف بتواجد الأرضي وإن كان مازال مرتبطًا بالسّماوي وبأهميّة الحاضر عوض الماضي وأهميّة الإنسان الذي أصبح عنصرا مكوّنًا لما كان في الأديان

(22) Marcel GAUCHET، المصدر نفسه، التقديم ص 11 و15، و302. 140. 133. 127. 15. 12.

10. 11.

(23) SCHLEGEL Jean Louis، La religion est-elle finie ? Etudes, Octobre, 1985.

(24) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 140.

البدائية واحدا. مع نشوء الدولة تضرّر الدين وتسربّ الارتخاء إليه لأن الإنسان أصبح ينافس الألوهية. فلا يمكن للدين أن يؤدي الوظيفة الاجتماعية وحدها ما دامت الألوهية قد دخلت في الدائرة الإنسانية وأصبحت ذاتية مزدوجة مرئية وغير مرئية. فأصبح الإنسان خاضعا للإنسان لاسيما أن المقصّي في الدين البدائي قد تحقّق فأصبح له مؤوّلون لكلامه وممثلون في المجتمع. فما كان مرتبطا بعمل تأسيسي ميثي يبدو فيه الله متعاليا والناس متساويين أمامه، أصبح في الأديان الكبرى مع ظهور مؤسسة الهيمنة مرتبطا بشخص مزدوج، إلهي إنساني : ارتباط موسى بيهوه وعيسى بالآب، له مع السند اللامرئي اتصال وعلاقة مخصوصة. لذلك انعكست الغيرية الإلهية فيما هو إنساني. فأصبح المرئي يعبر عن اللامرئي وواسطة أساسية للارتباط به، بما أدّى إلى إضفاء النسبية على اللامرئي لأنّه يمكن أن تناقش قراراته فتقبل أو ترفض وتؤوّل ما دامت إمكانية التواصل معه ممكنة ⁽²⁵⁾.

ت) المسيحية أساس التوحيد ودين الخروج من الدين عبر الدين.

إن المسيحية في نظر مارسال قوشاي، هي دين الخروج من الدين المؤدي إلى انحسار السحر عن العالم باعتباره وسيلة خلاص حسب عبارة فيبر أو إلى نقاد سيطرة اللامرئي حسب مارسال قوشاي مما يجعل الإنسان يواجه مستقبلا مفتوحا غامضا غير معيّن دون نهاية مسيحية منتظرة ودون انغلاق لا يزول فيه الدين وإنما يبقى كثافة داخل الفرد وبين الأفراد دون سند خارجي أو تبعية مطلقة لأي سند ميثي أو

Marcel GAUCHET (25) المرجع نفسه، XIX. XVII.

حدث مؤسس أو شخص مؤصل. فكيف يبدو الإسلام من خلال هذا التصور ؟

الإسلام يتنزل في المقطع الزمني ما قبل الأخير بعد المسيحية، معنى ذلك أنه بعيد عن المرحلة التي كان فيها الدين أكثر صفاء وانتظاما. فهو ليس بدين ما دام يفترق إلى الوظيفة الاجتماعية التي اضطلع بها الدين البدائي، وإلى الوظيفة السياسية التي اضطلعت بها الأديان بعد نشوء الدولة. ولا يمكن أن ينتسب إلى المرحلة الأخيرة مرحلة اندثار الدين لأنه يستند إلى سند غير مرئي مفقود في هذه المرحلة. إذا أصبح الإسلام حسب هذا التقسيم خارج التاريخ لأن كل الوظائف قد اضطلع بها غيره، ولا يمكنه أيضا أن يخرط في النادي الديني باسم التوحيد أو العقلانية، لأن التوحيد إمكانية من الإمكانيات العديدة التي يمكن أن تؤدي إليها التحولات الطارئة على الظاهرة الدينية بفضل حركية الدولة وهي إمكانية هامشية جدا في البداية ومتطرفة. إن إعادة تركيب المعطيات الأصلية - السند الميثي، لاستعمالات جديدة يولد صورا أو بدائل مختلفة وقد سلكت الأديان الشرقية المسلك الوسط. فحافظت على البنية الدينية الأصلية - الكائن اللامرئي أو السند الميثي - ، ولكنها أدمجت معطيات جديدة أصبح بمقتضاها الكائن الأصلي فراغا، في حين اختار التوحيد المتوسطي الانقطاع عن البنية القديمة، فجعل الإلهي ذاتيا وفصل بصفة هيكلية بين المادي والروحي⁽²⁶⁾ مما جعله في النهاية اختزالا للمتعالى ونفيا له وإن كان يبدو تعميقا⁽²⁷⁾ لأن الفكر المتعلق بالواحد وإن كان يعمق ظاهريا المتعالى، فإن الثنائية الأنطولوجية المتحكمة فيه (إله / إنسان) تجعله

(26) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، XVIII.

(27) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 57 - 63.

متناقضا داخليا لأنه يفكر من منطلق التعدد ويختلف عن التوحيد القديم الذي يعتبر التعدد شرطا ومفتاحا لتمثل عالم واحد. لذلك يعدّ التوحيد في الأديان التي نشأت بعد الدولة على غرار تطوّر الأديان خروجاً من الدين، وتطويراً للذاتية على حساب الغيرية ومساءلة للدين ومراجعة له⁽²⁸⁾. فلم ينشأ التوحيد من عدم لا سيّما أن خطورته لا تكمن في محتواه وإنما في الوضع الذي أدى إلى ظهوره وفي الآليات السياسية التي مكّنت من صياغته ولعله استثمر الإمكانات الروحية الكامنة في الرحم الاستبدادي الفرعوني وحولها ضد المستبد وشرعيته. فهو من هذه الناحية بحث عن قوة قادرة على مقاومة أعنف القوى في العالم قصد السيطرة على من يسيطر على اليهود ويهدّد كيانهم بالذوبان وإن كان يقبل التدبير القديم للألوهية، وهذه طرافته. فالله أصبح نهائياً من عالم آخر لا يتحدّد بالعلوّ وإنما بالوحدة، ولا يضبط بالمقاومة وإنما بالتفرد. إنه لا يفهم من خلال تكامله مع العالم، وإنما من خلال مقابلته للعالم فليس تواصلًا وإنما انفصالًا حتى وإن تحوّلت المسيانية إلى امبريالية صوفية مناقضة لمنطق التوحيد الأصلي⁽²⁹⁾. لذلك لا يمكن أن نعتبر الإسلام ديناً بانخراطه في الخط التوحيدي لأن التوحيد فضلاً عن ارتباطه بظروف سياسية مخصوصة، قد أصبح بدوره علامة دالة على تهافت الدين ذاته. ولئن ادّعى الإسلام أن له كتاباً منزلاً وأن ظهور الكتاب إنما هو علامة دالة على تطوّر المجتمعات نحو التجريد والتعميق، فإن هذا الادّعاء أيضاً متهاافت لأنه قد توفرت لدى المجتمعات التي كان تطوّرها التقني جنيناً أنماطاً للتنظيم الاجتماعي عالية، ومنظومات فكرية سديدة

(28) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 12 - 53 - 48.

(29) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 147 - 145 - 156.

عبّرت بطرقها الخاصة عما لا يستطيع الغرب إدراكه إلا عبر الكتاب. ولذلك فإن هذا التقسيم ليس إلا نتيجة مزاجية تعيسة بين متطلبات التقسيم الأكاديمي وسنن موروثية تحدّد الآخر بنواقصه⁽³⁰⁾. ولهذا السبب لم تعد مكوّنات الإسلام الأساسية التوحيد والكتاب بكافية لاعتبار الإسلام ديناً ولا يمكن كذلك اعتباره مؤسّساً للحدّات لأنه يطعن في التجسد، النواة الصلبة التي تأسّست عليها المسيحية وبها تمكّنت من الخروج من الدين بالدين وضده، وأنشأت الحدّات الغربية التي مكّنت من تطوير أشكال التفكير والتنظيم السياسي وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة.

ث) التجسد أساس العقلانية والإسلام مضاد لها تبعاً لمواقفه.

إن الفكر المؤسّس للحدّات يستمد أصوله العميقة من التجسد النواة المؤسّسة للمسيحية في المستوى العقدي: حقيقة الآب والابن ونوعية العلاقة الرابطة بينهما في المسيح، وما يترتّب عن ذلك عملياً في مستوى علاقة الفرد المسيحي بالعالم والسلطة والمفارق أو في مستوى علاقة المؤسّسة الكنسية بالعالم والسلطة والمفارق باعتبارها سلطة تأويلية وجماعة خلاص ووسيطاً ضرورياً بين المؤمن والمفارق يقتضيه التجسد بالضرورة ويستدلّ الفكر الديني المعلمن على شرعيته من خارج الفكر اللاهوتي القديم إلى حدّ تصبح فيه العقيدة المسيحية حقيقة علمية، وتحوّل فيه المسيحية من خلال التجسد إلى رديف للحدّات ومؤصّل لها. مما يؤدي، طبعاً إلى الزجّ بالأديان التي ترفض التجسد ومنها الإسلام في خانة اللاحدّات واللاعقلانية، وإلى إخراجها من الدين في مرحلتيه: مرحلتي

(30) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، XI - VIII.

ما قبل ظهور الدولة وما بعدها، وجعلها غير مؤهلة للقيام بمختلف الوظائف التي يلعبها الدين : الوظائف الاجتماعية فالسياسية فالذاتية.

لقد اقتضت الحداثة الكامنة في الفكر الديني المسيحي قبل نشوء الحداثة، أن يكون هناك تجسّد. وعبر التجسّد بدوره بعد نشوء الحداثة على أنه العنصر الحاسم في نشأتها. فبدأت الحداثة التاريخية تجسيما لما هو موجود بالقوة في التجسّد وانعكاسا مباشرا للفصل في المسيح بين الأب والابن. هذا الفصل المؤدي إلى وجود دائرتين منفصلتين مبدئيا : دائرة الإلهي المكرّسة للروحانيات، والدائرة البشرية المستجيبة لمتطلبات الدنيا والمادة والتي بفضلها ينقل الابن صورة من الحقيقة لا الحقيقة المطلقة ذاتها (الأب) بطريقة غير مباشرة وذلك عبر تجسّده. مما يجعل الله محرّرا للإنسان لا يختزل حريته من أجل تأكيد قوته بالعكس لا يمكن أن ينتشر كماله الخاص إلا على قدر استقلالية المسيحي⁽³¹⁾. تلك الاستقلالية التي ستؤدي إلى الخروج من الدين، عبر الدين وضده.

لقد تمكّنت اليهودية من الإطاحة بتدبير الألوهية القديم فأدركت التوحيد، غير أن المنطق الإمبريالي المتحكّم في المسيانية الصوفية أصبح في النهاية متعارضا مع المنطق الأصلي للتوحيد، لأنه أصبح يهدف إلى التوسّع وفرض قوانين العهد القديم. وسيعيد عيسى المسمّى المعكوس خلق إله موسى ثانية ليصبح إلها محرّرا للإنسان عبر التجسّد، ومحرّرا من الدائرة العرقية الضيقة التي حشره فيها اليهود. فيكون عيسى بذلك قد تجاوز القطيعة المادية التي أحدثها موسى (الخروج) إلى قطيعة في النفوس تجعل الإنسان من العالم وخارجه مرتبطا بالله منفصلا عنه في نفس الوقت، ولا يمكن أن يتّصل بالأب إلا عبر الابن أو عبر تحيين التجسّد في

(31) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 107 - 155 - 186.

سرّ القربان المقدّس (الافخارستيا) أو عبر الكنيسة باعتبارها المؤسسة التي تحافظ على ذلك السرّ. مما يعني أن الدائرة قد انغلقت حسب عبارة مارسال قوشاي⁽³²⁾. فلا يمكن تصوّر إله أعمق من الإله المسيحي في تعاليه وأنفع للإنسان مادام هذا الإله قد حرّر الإنسان ومجّد حرّيته ومكّنه عبر التجسّد من أن ينظّم الوجود الأرضي بقواعد دنيوية مستقلّة عما هو إلهي وتجّد في الآن نفسه شرعيّتها فيه. ونتيجة ذلك تصبح كل الأديان اللاحقة بما فيها الإسلام دون فائدة ولا تضيف شيئاً.

(3) يوحنا لومبير والإسلام

(أ) بنية التوحيد المتوسطي بنية هندوأوروبية متحوّلة

الوحيد الذي سيستدل على ضرورة إقحام الإسلام في المنظومة التوحيدية المتوسطية بصفة منطقية هيكلية هو يوحنا لومبار في كتابه "الله المفرّق أو الموزّع". ولكنّه قبل ذلك نزل المنظومة بدورها في الإيديولوجيا الهندوأوروبية والشرق الأوسطية باعتبارها الأصل، مما جعل بنية التوحيد المتوسطية بنية هندوأوروبية متحوّلة وفي نفس الوقت صياغة جديدة للارث السامي الشرق أوسطي، وتحيينا لأساطير قديمة ظلت بنيتها صلبة لم تتلاش رغم تغيّر العناصر الثقافية المكوّنة لها والإيديولوجيا المحرّكة لها. لذلك فإنّ الله الواحد في التمثّلات الدينية الهندوأوروبية قد توزّع أو تفرّق في التّوحيد المتوسطي. فما كان واحداً أصبح ثلاثة، وما اعتبر إلهي المصدر أصبح بشري المنشأ. وعليه فليس التّوحيد ناشئاً من عدم ولا نازلاً من السماء وليس غريزة ولا مرتبطاً بابراهيم الخرافي. إنّما هو انفصال تدريجي عن التّعدّد حصل تحت وطأة عوامل تاريخية⁽³³⁾ تهافتت فيها

(32) Marcel GAUCHET، المرجع نفسه، 157 - 160.

(33) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 22 - 23.302.

الميثولوجيا وتهدّمت واستبدلت بنسق جديد مغاير. وليست الأديان التوحيدية المتوسطة في النهاية إلا صدى للقديم ترجم إلى منظومة دينية متماسكة شديدة الارتباط بنواة البنية الهندوأوروبية والشرق الأوسطية، ولكنها في الآن نفسه شديدة الارتباط بإشكاليات الحاضر.

إن وراء الأساطير الهندية الأوروبية على اختلافها، بنى كامنة ترجع إلى وظائف أومبادئ أساسية يشكّل مجموعها أيديولوجيا الحضارة الهندوأوروبية. وتعتبر أيديولوجيا الوظائف الثلاث⁽³⁴⁾ أساسية في المجتمعات الهندوأوروبية. فهي المتحكّمة بصفة واعية في تفكير الأفراد وسلوكهم ولا يمكن للعالم أو المجتمع أن يستمر أو يتكاثر إلا بتعاون ثلاث وظائف مترابطة: السيادة بمظهرها السحري والقانوني والقوة الفيزيائية المتجسّمة بالخصوص في قوة المحارب والخصوبة⁽³⁵⁾. هذه الوظائف اضطلع بها تباعا وحسب الترتيب في الهند فارونا (VARUNA) وميثرا (MITHRA)، واندر (INDRA) والتوأمان أسفان أو نساتيا (ASVIN/NASATYA)، أو بوسهان (PUSHAN) إله القطيع وسرفستي (SARAVASTI) إله الأنهار⁽³⁶⁾. وإذا كان الزوج الأول يعبر عن الحكمة الخلاقة المقابلة للقوضى وعن القداسة في أعرق صورها المتجلىة في إله كوني مستقل ساحر، خالق (فارونا) مرتبط بآخر محافظ على نظام الأشياء، قانوني (ميثرا)، فإن مهمة الثاني هي النظام ومحاربة كل ما

(34) يوجد إلى جانب ذلك، نظرية الفجر ونظرية الانقلاب الشتوي والتقويم الروماني والتنظيمات الحربية.

(35) DUMEZIL G, Les dieux souverains des indo-européens. Gallimard. Paris. 1977.

(36) هذه البنية موجودة في الفضاء الهندوأوروبي. ويمكن أن يقع التقابل بين فارونا وميثرا VARUNA-MITHRA وجوبيتر / المشتري في روما. ويقابل اندرا INDRA الإله مارس. ويقابل التوأمان الإله كويرنيوس QUIRINUS.

يهدد النظام الاجتماعي والطومبي. أما الوظيفة الثالثة التي تضطلع بها في الغالب أنثى، فهي مسؤولية عن الرهان المخفي بين الزوجين السابقين، أي عن الاقتصاد وخصوبة الأحياء⁽³⁷⁾.

ب) الإسلام يخلق المنظومة التوحيدية باستحقاق، ولكن البعد السحري القانوني يسيطر عليه

إن هذه الوظائف الثلاث تنطبق بدقة على المنظومات الفرعية المكوّنة للتوحيد المتوسطي وعلى المنظومة في مجملها. فقد اقترنت اليهودية وهي الأولى زمنيا بالخصوبة الوظيفة الأخيرة. وارتبطت المسيحية بالقوة الفيزيائية والإسلام بالسيادة في مظهرها السحري والقانوني. ولئن استعملت المجموعات الفرعية الوظائف الثلاث فإنها عدلت نواتها فحصرت في الواحد جميع الوظائف وعوّضت الإيديولوجيا الهندأوروبية بالنبوة. لذلك كانت النبوة عنصر التوتر الحاسم الذي أحدث التحولات ومكّن كل منظومة فرعية من أن تنفتح وتنغلق وتنمو بواسطة الآخر وعلى حسابه⁽³⁸⁾. لقد أدى النزاع بين الملوك والأنبياء والكتبة إلى فراغ وإلى أن يكون مخلص الشعب اليهودي في أفق التاريخ مسيّا Messie غائبا منتظرا محاربا لا يذكر اسمه. وسيملاً عيسى ذلك الفراغ وإن لم يكن محارباً عنيفاً، فيغلق المنظومة الأولى ويفتح الثانية. غير أن التركيز على قيامة عيسى وعلى ألوهيته لن يكون مقبولا حسب التوحيد الذي يعتمد الوظيفة الأولى ويؤكد على وحدانية الله، وينازع بقوة ألوهية عيسى.

(37) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 32 - 67. وانظر أيضاً، الطاهر وعزيز، البنية والتاريخ عند

ديميزيل.

(38) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 41.

لذلك سيشغل الرسول محمد المكان النبوي الذي ظلّ شاغرا بحكم المبالغة في قيامة عيسى ليكون خاتم الأنبياء، فيمحو التجديف المسيحي ويغلق المنظومة التوحيدية الكبرى بإعلان أن القرآن هو كلام الله (39).

وكما حصر مرسال قوشاي الحداثة في التجسد، فإن يوحنا لومبار قد حصر الإسلام في الزوج فارونا وميثرا، وجعله يتخبط بين البعدين السحري والقانوني دون أن يتمكن في نظره من تجاوز شبح انقسام الألوهية. فالله رحمان رحيم مثل ميثرا ولكنه رب العالمين ملك يوم الدين مثل فارونا، يتوجه مباشرة (أنا / نحن) أو بواسطة الرسول إلى المسلم (قل هو. / قل لهم). وطورا يعلن على نفسه بنفسه ولكن المسلم لا يدخل معه في علاقة حوار وإنما يستمع إليه. ثمة مسافة ضرورية بين الإنسان المسلم والله غير أن الرسول هو الذي سيزيلها : لا إله إلا الله محمد رسول الله. فيكون الله قريبا من الإنسان، مثل ميثرا عن طريق الرسول، وبعيدا عنه في الآن نفسه مثل فارونا.

هذه الثنائية تتجلى أيضا في الكيفية التي بها فهم الفكر الإسلامي علاقة الرسول بالله من خلال اختياره نبيا. فالشيعة والمتصوفة يعتبرون أن لمحمد مكانة كبرى جعلت الخالق يرتبط به. إنه موجود قبل الأزل في حين ذهب الفقهاء السنيون إلى أن محمدا إنما هو مجرد رسول لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة السيادة المطلقة. هذا التأرجح بين المجال الميثري والفاروني أدى في نظر يوحنا لومبار إلى القول باستحالة معرفة حياة الرسول التاريخية، لأن الموجود منها دال على آثار البنية الهندوأوروبية وبالتالي على الوضع. فالنبي مسكين ولكن الله اختاره، وهو فقير يتيم

(39) Jean LAMBERT، المصدر نفسه، 94 - 96.

ولكنه سيصبح فيما بعد القوي. وهو عند الوحي مستسلم لله خاضع له منشغل بالنبوة ولكنه بعد الهجرة سيصبح أمير المهاجرين مشرّعا قريبا من مشاغل الناس أي ميثريا. ومع ذلك فلا يمكن أن نفصل في كل الحالات بين الله ومحمد لأن محمداً هو أول مخاطب وهو الوحيد. لقد أصبح الرسول ذا سيادة من درجة صغرى في الدائرة الفارونية، فاتّحد مع الله وأصبح معبّرا عنه بل أصبح قادرا على تمييز ما هو إلهي (واجب الصلاة) وما هو بشري. وستكون علاقة الحديث بالقرآن بمائلة لعلاقة الله بالرسول. فالقرآن في أصله بعيد عن الإنسان ولا يناقش له سيادة سحرية فارونية في حين أن الحديث من الرسول له وظيفة تشريعية بشرية. فإذا كان القرآن ليس قرآنا إلا بالرسول فإن تفسيره لا يكون إلا بالحديث والسيرة التي بدورها اعتمدت الحديث. مما يجعل الحديث نصّا له سلطة مطلقة دنيا في المجال الميثري تضاهي سلطة الرسول. إننا نحصل في الأخير على تجميع لعناصر متضادة ليست متناقضة أو متكاملة وإنما متكافئة في القوة والتأثير ترتّب عنها إدماج المجال الفاروني في المجال الميثري وتبادل المواقع والأدوار وإبراز دور الله طورا ودور الرسول طورا آخر على حساب القرآن. ذلك أن الله هو الذي يؤصل رسالة النبي ولكن لا يمكن معرفة الله والقرآن إلا بالرسول. فيكون الرسول ذا سلطة عليا في المجال الفاروني والميثري في نفس الوقت، مما يجعل عقيدة التوحيد خاطئة والوحدة الإلهية خليطا من المظاهر المتضادة المحددة بصفة واعية وخاصة الإسلام تتجلّي في إرادته وقدرته على ربط كل شيء بسلطة وحيدة لها مظهران منفصلان ومرتبطان: الله ومحمد. ليس لله شريك لاشك، ولكن محمد هو بشيره فيكون بذلك المجال الفاروني والميثري وجهين لسلطة وحيدة وهو ما يفسّر المأزق الذي وقع فيه الفكر الإسلامي الذي جعل المؤمن خاضعا لكلام الله ولكن

كلام الله خاضعا لسلطة الرسول التأويلية. لذلك ستقع ملاحقة المتصوفة باسم الرسول كما سيقع استنكار كل المحاولات الشعبية التي منحت الرسول أكثر مما يجب لأنها تسيء إلى الله (40).

ت) سورة الكهف، تجديد الرؤية إلى الألوهية من خلال التصرف في الإرث الهندوآوروبي.

لقد عبّرت السور القرآنية بدورها عن تمثلات دينية متأصلة في النسق الهندوآوروبي من جهة وفي التوحيد السامي من جهة أخرى بعد أن وقع تأويل الآثار الدالة على الشرك إلى آثار دالة على التوحيد (41). ففي سورة الكهف (42) تحوّلت المهاباراتا الهندية (Mahabharata) المتعلقة بسفر الملك يودسترا (YUDISTHIRA) وإخوته الأربع وزوجته دروبادي (DRAUPADI) والكلب الذي هو الإله ياما (YAMA) أو دارما (DHARMA) إلى ذكر يبشّر بانتصار النبيّ ويدعم مفهوم السيادة كما يتجلّى في الوظيفة الأولى ويحوّل النانمين الوثنيين إلى فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى (الكهف 13/18). ولكن هذا التحويل صاحبه تغيير. فلم يحتفظ القرآن بعدد الفتية الموجود في المهاباراتا وإنما ذكر ثلاث إمكانيات (3+1/5+1/7+1) معتبرا الأولى والثانية رجما بالغيب وذكر الثالثة غير الموجودة في المهاباراتا بعد أن سكت على التركيبة الموجودة تاريخيا (6 + 1) وأخفاها لأنه يريد في نظر يوحنا لومبار أن يقدم جوابا خاصا للمتسائلين فيه يبرز تميّز عمله ويخفيه في الآن نفسه (43).

(40) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 235 - 241.

(41) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 265.

(42) انظر لمعرفة القصة الإطارية، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، كتاب جامع البيان في تفسير القرآن، الجزء الخامس، مطبعة بولاق، 1328.

(43) Jean LAMBERT، المصدر نفسه، 263.

إن خضوع القصص الفرعية الواردة في سورة الكهف للنسق الهندوأروبي يدعم فرضية الإله المفرّق. فالبلستان الذي أصبح مأوه غورا وثماره خاوية نتيجة تفاخر صاحبه وكفره بالله غايته إبراز سلطة الله الفارونية على الخصوبة والثروة. ومثال موسى مع الخضر متعلّق بالوظيفة الثانية ذلك أن الخضر قد تصرّف تصرّف المجرم المحارب فقتل غلاما وأقام جدارا وخرق سفينة وبدا أقوى من موسى وأعلم منه، ممّا أدى إلى تدحرج موسى. وتدحرجه إزاء الخضر معناه أن موسى لم يعد كليم الله وأنه ليس مؤهّلا للتشريع وأن الرسول محمّدا هو الذي سيتولى تلك المهمة بالاستتباع، ولكن بتوسيع مجال التشريع ليشمل شعب الله بعد أن ارتبط بالشعب اليهودي. أما المثال المتعلّق بـ "ذو القرنين" فهو مرتبط بالوظيفة الأولى لأن الإسكندر وإن بنى الحاجز لمقاومة الفوضى وكان مكيّنا في الأرض ذا سيادة فإنه طلب المساعدة "أعينيوني أجعل بينكم وبينهم ردما" (الكهف 94/18) قالوا "انفخوا" مما يدلّ على أن وراء السّيادة الظاهرة سيادة أخرى تمارس عليها وتجعل الإسكندر بدوره خاضعا لها.

لقد استعملت السورة بصفة صارمة المنظومة الهندوأوروبية ولكنها حوّلت الشرك إلى معناه العكسي من خلال اعتبار الإخوة الخمسة شهداء العقيدة الجديدة وتحويل الإله دارما في المهابهاراتا إلى مجرد كلب نائم في القرآن واستبدال العلامات المؤسّسة لسيادة الملوكية في الشرق الأوسط (أدوات بلا صور، مسامير، أيقونة، الرقيم) بالكتاب والكتابة التي اضطلعت بالدور الذي اضطلعت به الأيقونة. لذلك ينفذ البحر لو كان مدادا لكلمات ربي قبل أن تنفذ كلمات ربي، ولو جننا بمثله مددا (الكهف 109/18).

إن استعمال النسق الهندوأوروبي واستبدال منطقته الداخلي ليس أمراً بريننا ذلك أن مجموع السورة يحيل في الحقيقة على الدعوة المحمدية ويحدّد مستقبلها ومسارها. ففي الكهف لم يقع الحديث مع الموتى والماضي وإنما مع الحاضر والأحياء. إن الكهف معبر عن منطلق الدعوة متعلق بأمة ناشئة شابة حققت الانتقال من التعدّد إلى التوحيد المرموز إليه بالقيامّة بعد النوم وتمكّنت من تخطي المرحلة المكيّة الصعبة (يعبر عنها مثل البستان) بالهجرة التي حدد موسى في تنقلاته مع الخضر مميزاتا ومآلها. إن الخير قد ينبع من الشر بالصمود أمام الأحداث المعاكسة بغية الحصول على كنز موعود به يتمثّل في كسب الدنيا والآخرة عبر الخضوع لله في صيغته الفارونية ولكمّله الهيكل الميثري الرسول⁽⁴⁴⁾.

ث) سورة الصّافات، تعبير عن تطور الإسلام السياسي من خلال التصرف في الموروث الديني الشرقي.

ولم يقتصر يوحنا لومبار على تحديد رؤية الإسلام للالوهية بتطبيق منهج ديميزيل (G.DUMEZIL) على سورة الكهف بل سعى إلى أن يفهم تطوّر السياسي والتاريخي انطلاقاً من سورة الصّافات ولكن باعتماد الجدول الميثي المتعلّق بأساطير ما بين الرافدين بعد أن حدّد لومبار البنى المشتركة المؤسّسة للمخيال الديني فيها وحصرها في نموذج واحد مقابل للنموذج الهندوأوروبي. إن تعاون الله مع الملك في الحرب أو ما حددته فرانسواز سميث فلورانتان (F.Smyth-FLORENTIN) بإله الحلف العنيف⁽⁴⁵⁾

(44) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 268 - 312.

(45) FLORENTIN Françoise-Smyth، -Yahou dieu de la guerre (G.R.I.C) Foi et Justice، Centurion، (45) Paris، 1989

- Modèles de récits d'origine et structures du pouvoir.

هو النواة الأساسية المكوّنة للبنية المشتركة التي تحرّكها إيديولوجيا تتعلّق بروايات التّكوين وصراع الآلهة والخلق والمعارك الملحمية أو الرؤيوية والخورق وتجلّي الإله⁽⁴⁶⁾، ذلك الإله المحارب⁽⁴⁷⁾ الذي أضفي الشرعية لاهوتيا على سلطته بانتصاره في عملية الخلق وسياسيا بانتصاراته على الأعداء هو الذي ستتولّى الأديان التّوحيديّة المتوسّطيّة ومنها الإسلام تحيينه بعد أن تجعل الزمان مقدّسا عوض المكان والكتاب علامة على الانتصار المؤسّس عوض الأنصاب وتحوّل العنف الأسطوري إلى حقيقة تاريخية يعتمدها الحاضر لتجاوز الأزمات الراهنة. ويعتبر القرآن عامة وسورة الصّافات بالخصوص مثالا جيّدا على تحيين بنى الشرق الأوسط الميثية. فالقرآن ذكر في شكل رؤيا يعمد عبر ذكر الأساطير إلى إيجاد سند يضمن الفوز في الحاضر ويحقق عبر الرؤيا للمجموعة المهدّدة، ذاتيّة تجعلها قادرة على مواجهة الموت لأن الماضي أصبح ديمومة متواصلة في الحاضر والانتصار الأول انتصار متكرّر باستمرار⁽⁴⁸⁾.

لقد اشتملت سورة الصّافات على جميع السمات الشرق أوسطية والفارسية بالخصوص. فقد انفتحت باستفتاء على غرار ما هو موجود لدى الساميين ثم وقع الإحياء بالنصر من خلال تجسيم المعركة بين العناصر السّماوية والشياطين ووقع إحياء الموتى في قلب النّص وتلك مفارقة، ليكونوا حجة على وحدانية الله. وأصبح مثال إبراهيم ونوح ويونس دالا على الفوز المؤكّد للمجموعة الإسلامية المهدّدة، فقد نجح نوح بالسفينة ويونس بالسّمكة ولكن نجاة المسلمين اليوم لن تكون إلا بالكتاب الذي

(46) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 304.

(47) انظر على سبيل المثال ثنية الاشتراع، 20/4.

(48) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 304 - 324.

ستكون المعركة من أجله وفيه. وليبرز ذلك عمد لومبار إلى تأريخ السورة. فاعتبر أن الشهاب الثاقب الوارد في مطلع السورة دال على مذنّب هالي HALLEY الذي يعود بصفة دورية كل 76 - 77 سنة. ولقد شوهد أول مرة سنة 468 ق م. وعاد سنة 6 ق م. فيكون النجم الدالّ على ولادة المسيح (متى 2، 1 - 12) وعلى سنة 610 م أي ليلة القدر. ثم ظهر سنة 687 تقريبا وظهوره في هذه الفترة دال على نشوء أزمة بين النصوص المقدسة الإسلامية والنصوص الفارسية المزدكية. يتجلى ذلك بالخصوص في الفتاوى المطروحة وفي وصف الجحيم. فالفتوى الأولى المتعلقة بطبيعة المادة التي خلقوا منها توحى في المزدكية بالمعركة بين أهورا الحكيم (AHURA) وأهرمان الشيطان (AHRIMAN). والفتوى الثانية المتعلقة بجنس الملائكة أثرت بصفة عميقة لدى المزدكية الزرفانية (ZURVANISTE). كما أن جنات النعيم والكأس من معين هي صدى للبستان الفارسي ولشراب الخلود عندهم فضلا عن أن الإقرار بأن الله واحد في الآية 4 هو صدى لمواقف أهورا مزدا (AHURA MAZDA) الموسوم برب السماوات وخاتم الأنبياء قبل يهوه وغيره. كذلك يمكن أن نعتبر أن الآية (57) : "فاتوا بكتابتكم إن كنتم صادقين" تتعلّق بالأبستاق (AVESTA) الكتاب المقدس عند الزرادشتية، لأن الآية (158) : "وجعلوا بينه وبين الجن نسبا" لا يمكن إلا أن تحيل على التراث الفارسي في نظر لومبار⁽⁴⁹⁾.

ج) الأبستاق عهد قديم بالنسبة إلى القرآن العهد الجديد

ما يترتب عن كل ذلك هو أنه يمكن أن نعتبر الأبستاق (AVESTA) عهدا قديما بالنسبة إلى القرآن أو الميثوس (Mythos) بالنسبة إلى اللوقوس

(49) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 325 - 331.

(Logos)، وأن القرآن لم يجمع مع عثمان وإنما جمع طيلة قرن من بداية الدعوة لأنّ الخلاف حوله كان كبيراً في صيفين سنة 657 ولأنّه يعكس في الحقيقة عبر سورة الصافات المجابهة بين التّوحيد المزدكي والتّوحيد الإسلامي أثناء الصراع بين الأمويين والفارسيين من جهة ويعيد صياغة الإرث السامي من جهة أخرى. لذلك ينبغي أن يقرأ القرآن انطلاقاً من سياقه الأموي الأخير، من نهايته التي هي بدايته الحقيقية، من سياق تأليفه. فهو صدى للحاضر وبالتالي فهو نصّ كبقية النصوص. ولكي لا يصبح القرآن فتوى جديدة كما كانت النصوص المقدّسة القديمة، سيكون التفسير مجرد ترديد للكلام القرآني "إنه يطوي بدون انقطاع العجين الكلامي على نفسه مانعاً الخروج منه. وسيقوم الحديث والسيرة داخل الظاهرة المحمدية بنفس العمل لكي لا يصبح الحديث بدوره فتوى جديدة⁽⁵⁰⁾."

لقد تعدّدت صور الإسلام بتعدد الأنساق. ولئن كانت المقاربات النسقيّة قد عمّقت تأويل النصوص الدينيّة وفتحت مجالات رحبة في التّأويل عديدة، فإن الصورة التي اقترحتها ظلت دائماً مرتبطة بالمنطق الداخلي المؤسّس لها. وإن مجرد الطعن في إحدى الفرضيات، وهذا أمر ممكن (فرضية الربط بين مذهب هالي وليلة القدر وولادة عيسى وذهاب

(50) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 342 - 344.

المجوس إلى القدس للسجود له (متى، 2، 3 - 1)، اعتبار الجند حملة الإسلام الاجتماعيّين الفاعلين ونعت الإسلام بالانتهازية تبعا لذلك، تحويل القرآن لمادة المهابهاراتا، اعتبار الأبتساق عهدا قديما بالنسبة إلى القرآن الجديد...) يؤدي إلى انهيار النسق وإلغاء الصورة المقترحة أو على الأقل جعلها مجرد إمكانية من الإمكانيات التي قد لا ترتقي إلى مقام الحقيقة الثابتة. ومع ذلك لا يمكن تجاهل الإضافة المعرفية التي قدّمها هذه الدراسات أو النظر إليها بريبة. فأصحابها لا يدعون السيطرة على الحقيقة ولا ينادون تبعا لذلك بمقاومة كل الدراسات وبالخصوص اللاهوتية الإيمانية. إنهم يكونون احتراماً كبيراً للسنن الروحية المتغذية من هذه النصوص الدينية، ولكنهم في نفس الوقت يريدون أن يستند عملهم في المستوى المعرفي إلى أطروحات تقرر بالنسبية وتعتقد الروحانيات وتشعّب صيرورتها في التاريخ وتعتمد العقل الاستكشافي أداة في البحث والعمل المقارني منهجا وتعتبر الإنسان مركزا حتى في الأمور الروحية. وبهذا الاعتبار تصبح البحوث في مجال الأديان خاضعة لما تخضع له العلوم الإنسانية. ولذلك كان الهاجس المعرفي لا الإيماني لديهم في المرتبة الأولى. وهو ما حملهم على تتبع أعمال الإنسان المتدين في التاريخ حتى وإن لم يكونوا هم متدينين وعلى التمسك بمكتسبات المعرفة الحديثة لا غير خلافا لما هو موجود في الدراسات ذات المنزع التمجيدي الوثوقي التي

يرفض أصحابها من باب العجز معالجة الأسئلة الصعبة التي تطرح عليهم وعلى أديانهم⁽⁵¹⁾. فالإنسان في هذه الدراسات النسقية وفي علم تاريخ الأديان الحديث عموما هو المحمول لا الموضوع حتى في الأمور الروحية، والحرية في البحث والتساؤل الاستكشافي وإن عبر فرضياتهما الأساس. وقد عبّر أحد الباحثين عن هذه السمة المركزية في الدراسات الدينية الحديثة قائلا "إذا كان الله في نظر الدين هو الذي يعمل، فإن العلم لا يعرف إلا عمل الإنسان ويعجز عن الكلام على عمل الله. ولئن كان البحث قد يؤدي إلى نتائج تعارض العقيدة، فإنه مع ذلك لا يمنع أحدا من الإيمان. وفي المقابل لا يمكن للإيمان أن يمنع الناس من البحث"⁽⁵²⁾.

(51) يرى بعض الدارسين أن القراءات اللاهوتية عاجزة عن إحداث تغييرات نوعية في فهم الأديان، خلافا للدراسات المستندة إلى علم الاجتماع والنفس والاقتصاد... وإلى العلوم الإنسانية عموما. وبالنسبة إلى الأديان التوحيدية عامة والإسلام خاصة، يطرح بإلحاح واجب التحرر من الخيال الكتابي والتمسك بالخيال العلمي ذلك أن العلم يفهم العالم ويفسره بطريقة تختلف جذريا عما هو موجود في اللاهوت التقليدي. ولذلك لابد من مراجعة المادة المتعلقة بالخلق والتكوين مثلا لأنها غير ملائمة للتفسير العلمي. كما أنه أصبح من الأكيد التساؤل عن منزلة الأساطير التي أصبحت في الدراسات الدينية وحيث إلهيا ومحاكاة حقائق منزلة واستثمار الدراسات الأدبية والأثرية التي استندت على أهمية الحضارات القديمة في بناء التوحيد المتوسطي. ويقترح بعض الدارسين مواضيع مثل دراسة حياة الرسول باعتماد علم النفس أو مراجعة مفهوم الجنة والنار والسماء والحساب وعذاب القبر والملائكة والجنون... حتى يقع التناغم بين الخيال العلمي السائد اليوم وما تقترحه الأديان. انظر،

WEBER Edgar, L' Islam sunnite contemporain, Fils d'Abraham, Brepols, Belgium, 49, 2001.

G. Van Der Leew, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1948. (52)

وإذا كانت الموافقة على هذه المنطلقات أمرا ممكنا لدى المؤمنين، فإن النتائج التي أقرتها هذه الدراسات كثيرا ما تعارضت مع ما هو موجود في علم اللاهوت أو في الدراسات الإسلامية واليهودية السائدة أو في الممارسة لدى شريحة كبيرة من المؤمنين. وهنا يكمن الإشكال والسؤال. فقد عرضت هذه الدراسات الأديان التوحيدية الثلاثة انطلاقا من مسلمات لا معنى لها في الفكر الديني ومن مقدمات نظرية مرفوضة لأنها أدت إلى نتائج تخالف المنطوق به في الديانات التوحيدية. فلا يمكن لليهود أن يوافقوا مثلا على جعل ديانتهم مرتبطة أساسا بالخصوبة والاقتصاد الوظيفية الثلاثة من البنية الهندوأوروبية وللمسيحيين أن يحصروا ديانتهم في الوظيفة الحربية والمسلمين في الوظيفة الأولى المتعلقة بالسيادة والحكمة الخلافة مقابل الفوضى، وإن كان تأويل نصوصهم جميعا بالاعتماد على الأنتروبولوجيا المقارنة يسمح بذلك⁽⁵³⁾. ومع ذلك انتهت هذه الدراسات إلى ضرورة مراجعة كل الدراسات الدينية المرتبطة بالمخيال الكتابي لا العلمي وإلى ضرورة استبدال الجهاز الثقافي الحامل للفكر الديني التقليدي بالجهاز الحديث الذي يتخذ من العلوم الإنسانية منطلقا.

وبالنسبة إلى الإسلام وجدنا دعوة ضمنية أحيانا وصريحة أخرى تطالب بضرورة مراجعة العديد من الأفكار التي سادت في الفكر الإسلامي دون استدلال وتنادي بفهم جديد للعناصر المؤسسة لقداسة الإسلام : القرآن والرسول. من ذلك اعتبار الأبستاق بمثابة العهد القديم بالنسبة إلى القرآن ومراجعة الأفكار المتعلقة بجمعه، فلم يجمع القرآن في

(53) انظر تحليل يوحنا لومبار في "الإله المفرق" لمقاطع من إنجيل يوحنا من العهد الجديد ولكل المادة المتعلقة بقصة يوسف في العهد القديم ولسورتي الكهف والصفّات.

عهد عثمان بل منذ عهد عمر، وبالإمكان الاستدلال على ذلك من خلال المفاهيم القرآنية الدالة على تأثير الفرس القوي منذ خلافة عمر⁽⁵⁴⁾. كذلك وقع النظر إلى معنى الإعجاز القرآني من زاوية جديدة مقارنة. فالقرآن العربي المعبر عن مظاهر السيادة في الإسلام، إنما هو مجرد استبدال للعلامات المؤسسة لسيادة الملوكية في الشرق الأوسط بعد الانتقال من المجال السياسي إلى الروحي، : التحوّل وقع من المسامير والأيقونة إلى اللغة التي أصبحت تلعب ما لعبه المعبد قديما وأصبح المقدّس مرتبطا بالمداد والزمن عوض المكان والمعابد. كذلك وقعت المطالبة بإعادة تعميق معنى التوحيد الإسلامي لأنه يبدو متهافتا داخليا نظرا إلى محورية دور الرسول في علاقته بالمتعالي وأهمية الحديث بالنسبة إلى القرآن. وهو ما يفسّر التآزم الذي عاناه الفكر الإسلامي أثناء تمثّل الشيعة أو السنة لشخص الرسول بالوقوف عند المعنى الحرفي الظاهر طورا وطورا آخر باتباع المنهج الباطني قصد الكشف عن المعنى الروحي. فكان تمثّل شخص الرسول متأرجحا بين صورتين متباينتين : الرسول حقيقة محمدية موجودة منذ الأزل ومرتبطة بالذات الإلهية وفي نفس الوقت اعتباره مجرد بشر لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة السيادة الإلهية. وهو ما يبرر مطاردة الشيعة والمتصوفة الذين اعتقدوا أنه بالإمكان الاستغناء عن الرسول وفي نفس الوقت إدانة التيارات الإسلامية الشعبية التي رفعت الرسول إلى مرتبة عليا من شأنها الإساءة إلى الله⁽⁵⁵⁾.

ولا تعبر هذه المواقف في نظر لومبار عن اختلاف المناهج التأويلية بقدر ما تعبر عن خاصية الدين الإسلامي المركزية وتضمن القرآن وحياء

(54) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 297.

(55) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 240.

الرسول بصفة هيكلية لعناصر متضادة تسمح عمليا بالفهمين الشيعي والسني معا وبالمحافظة على العناصر المتقابلة دون أن يقع بيسر تحقيق انسجام بينهما. فالإسلام هو بالأساس توحيد بين عنصرين متقابلين من عناصر السيادة يعبر عنهما الزوج : ميثرا وفارونا. وقد ظل في نظر لومبار إن على المستوى الروحي أو السياسي حريصا على تحقيق التوازن والتناغم بين هذه المقومات : لا إله إلا الله/محمد رسول الله. الله رحمان رحيم/رب العالمين ملك يوم الدين. الرسول بشر /حقيقة موجودة من الأزل. الرسول يتيم ضعيف/رسول اجتباه الله. القرآن من الله/الحديث من الرسول. علاقة الحديث بالقرآن مثل علاقة الرسول بالله. ما يدعم سلطة الرسول في الأحاديث هو الله / القرآن، وفي المقابل فإن الله والقرآن غير معروفين إلا بالرسول. الفتنة، كفار مؤمنون. مكة : مرحلة التصوف والمعين الحي الذي نبعت منه الدعوة/المدينة مرحلة التشريع والفتور والتقين. المهاجرون/الأنصار. المؤمنون/المنافقون. آيات محكمات هن أم الكتاب/آخر متشابهات. الفارق بين الخليفة والنبي هو الفارق بين مظهري السيادة محمد والله. موقف التيار السني من القرآن فهم مدخلن. موقف الشيعة منه يتسم بالصبغة السياسية الأخروية : انتظار المهدي. الإسلام دين/روحانيات ودنيا/دولة. الفتح الذي يتمثل في تحرير مكة من مغتصبيها يعبر عن مقصد الإسلام الرئيسي المتمثل في سحق المعبد الجاهلي وحرمان القبائل المرتبطة به من السلطة السياسية. تاريخ الإسلام بعد وفاة الرسول يفهم على أساس أنه محاولة لإعادة السلطان من قبل الأعداء الأصليين أي القبائل المكية. فكرة التوحيد تجعل من إصلاح العالم فكرة مرتبطة بالمصلحة الإلهية⁽⁵⁶⁾. سيطرة الله المطلقة تؤدي إلى محاربة

(56) Jean LAMBERT، المرجع نفسه، 248.

الأصنام وتوفر للجزيرة استقلالها السياسي. وحدة الله وكونيته يؤسسان للسلطة ولهدمها. ولذلك ظلّ الإسلام يناضل من أجل الاستدلال على تكامل الوظيفتين المختلفتين نتيجة ارتباطه بمفهوم السيادة الميثري والفاروني في نفس الوقت. مما جعله حسب منطوق تصنيف برقسون (Bergson) الذي سكت عن دراسة الإسلام، ديناً سكونياً (Religion statique) وحيوياً (Religion dynamique) يلعب دوراً وظيفياً في المجتمعات المغلقة والمنفتحة على حد السواء. فهو يقوم بتقوية الروابط الاجتماعية وحماية المجتمع من الفوضى ومن الأمور الطارئة ويلعب ما تلعبه الغريزة في المجتمعات الحيوانية، وفي نفس الوقت وانطلاقاً من كونه ديناً حيوياً يساعد على تعميق الروحانية ومساعدة النفس على الارتفاع نحو المتعالي وبممارسة التصوّف في أرقى مظاهره⁽⁵⁷⁾. وإن الإسلام قد حمى المجتمع الإسلامي مما كان يهدده باعتباره ديناً سكونياً وكان في نفس الوقت ديناً كونياً يتعلّق بالإنسانية عامة من جهة كونه ديناً حيوياً.

لقد أصبح الجهاز النظري المعتمد في دراسة الأديان عامة والإسلام خاصة مرتبطاً بمفاهيم وإشكاليات جديدة فكأننا انتقلنا من أفق تأويلي إلى آخر. وقد أدى ذلك إلى تغيير صورة الأديان المعروفة وتعديل السائد منها. وليس ذلك التعديل ناتجاً عن موقف إيديولوجي أو لاهوتي يسعى إلى احتواء دين الآخر وإخضاعه قسراً لمقولاته ومنطقاته، وإنّما هو ثمرة المعارف التي تسلّح بها العلماء لفهم التاريخ أولاً، وتحديد وظيفة الدين فيه ثانياً. فهل يعني ذلك أن الرغبة في عقلنة الدين لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تهديم جزء كبير منه أو إن الدين نظراً إلى تعقّده، لا يمكن أن يخضع للنظر العقلي وللمنهج الرياضي ؟ لقد تسلّح يوحنا لومبار

BERGSON, H, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932. (57)

بالنتائج التي أقرّها جورج ديميزل، وروني جيرار⁽⁵⁸⁾، وبرقسون⁽⁵⁹⁾، وميشال سار⁽⁶⁰⁾، وفرانسواز سميث فلورانتان، وسبينوزا⁽⁶¹⁾ (SPINOZA)، وليبنز⁽⁶²⁾ (LEIBNIZ)، وكلود ليفي ستروس، كل في مجاله. ولكننا رغم ذلك لا نجد اختلافا جوهريا من حيث المنهج بين تفسير لومبار لسورة الكهف وتفسير الإمام فخر الدين الرازي لها⁽⁶³⁾. فقد استعمل لومبار منهج ديميزل بصفة صارمة، واستعمل الرازي بذلك وصرامة المنظومة المعرفية السائدة في عصره، ولكن كل منهما قد وصل إلى عكس ما وصل إليه الآخر. ففي حين تهافت الإسلام ولو جزئيا بتهافت منظومة التوحيد المؤسّسة له عند لومبار، بدا الإسلام مع الرازي متناسقا بقوة مع المنطلقات التي اعتمدها، وأهمها الإقرار بالتوحيد وبأن القرآن كتاب منزل لا ريب فيه. مما يعني أنه لم يعد للتأويل حدود وهذا أمر قد لا يقبل بسهولة وللوهلة الأولى أثناء تطبيقه على السنن الروحية، وأن الخطاب الديني المعلمن المتعدّد والمختلف بالضرورة، لا يمكنه أن يعقلن الظاهرة الدينية بصفة رياضية صارمة ويهيمن عليها معرفيا، وإن كان باستطاعته أن يفهمها من خلال نسق

M.DEGUY, Girard René et le problème du mal, bibliographie de R.Gerard, Paris, Grasset, (58) 1982.

BERGSON, H, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932. (59)

(60) للاطلاع على أهم أعماله انظر بالخصوص،

- SERRES Michel, Interférences et turbulences, Critique, Janvier 1979, 121-125.

- CRAHAY Anne, SERRES Michel, La mutation du Cogito, Bruxelles, E.Universitaires, 1988, 91-92.

(61) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي دار الطليعة، بيروت، 1971.

(62) LEIBNIZ, Discours sur la théologie naturelle des Chinois, Paris, 1987.

(63) الرازي فخر الدين، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب المجلد 21 - 22، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

معرفي معين ويضيء عبر المقارنة الكثير من المسائل التي كانت غامضة محيرة أو مفهومة بصفة أسطورية، وهنا تكمن الإضافة. ولكن الإشكال هو أن النتائج التي يقع التوصل إليها والبرهنة عليها بقوة تظل دائما رهينة المنطلقات والفرضيات وقد لا تلامس إلا الجانب الشكلي النظامي في الأديان دون أن تتمكن من السيطرة على طبيعة الروحانية الثالوية وراء الأبنية الثقافية المعبرة عنها. مما يحملنا على الإقرار بأن المادة الثقافية التي تتخذها الأديان أداة للتعبير عن هويتها وأن النسق الفكري الذي تنخرط فيه تلك المادة والايديولوجيا التي تستند إليها مهما تنوعت ليست إلا مجرد بنى حاملة لا غير لما هو أهم وأساسي نعني بذلك الثراء الروحاني. وفي هذه الحالة يصبح البحث النسقي ذا فوائد محدودة.

لقد آلت مقاربات الإسلام النسقية لدى يوحنا لومبار على الأقل، إلى إقحامه ضمن دائرة دينية أوسع تتمثل في علاقة التوحيد المتوسطي بالتوحيد الهندو أوروبي رغم اختلاف المنطلقات والايديولوجيات، وبالأفاق الروحية الشرق أوسطية القديمة والحديثة نسبيا رغم اختلاف المخيال الديني وتباين الرصيد الثقافي الحاضر لها. فكان مصيره معرفيا مرتبطا بمصيرها، ولم يعد لذلك يمثل رجة مأساوية دائمة للغرب⁽⁶⁴⁾ أو استثناء لافتا بين الأديان، كما لم تعد الخلفية اللاهوتية أو الايديولوجيا التي كثيرا ما انطلق منها الدارسون في الغرب ذات أهمية. فالإسلام على المستوى البنيوي وانطلاقا من الدراسات الأنثروبولوجية المقارنة بين مختلف أشكال التوحيد، يبدو بمثابة تركيبة مميزة نسقيا قد اضطلع وظيفيا بنفس الرسالة التي اضطلعت بها الأديان في تاريخها وتمكن من قراءة كل المنظومات الروحية السابقة القريبة والبعيدة زمانا ومكانا قراءة خلاقة إن على

(64) سعيد ادوارد، الاستشراق، 89.

مستوى البنية أو الثقافة. وفي هذه الحالة تصبح جميع الأديان متساوية وظيفيا، فلا يمكن اتخاذ الأسبقية الزمنية في بلورة التوحيد لدى اليهود مثلا منطلقا لتمييز الدين اليهودي عن غيره كما لا يمكن تقييد العقلانية بالمسيحية وبالثقافة الغربية وبالتالي إلقاء كل الأديان اللاحقة وبالأخص الإسلام في خانة التقليد الروحي والفكري والتلويح تبعا لذلك بعدم أصالته وجدواه. فالأولية التاريخية لا تؤسس ضرورة طرافة الأديان إنما الطرافة تكمن في قدرة الأديان على هضم كل ما تتلقاه وإعادة إخراجها إخراجا جديدا.

وإذا كان اعتبار الإسلام مجرد بنية دينية متميزة نسقيا لا معنى له وأمرًا مرفوضا لدى المؤمنين بما أن الإسلام هو الدين بإطلاق وأن القرآن هو كلام الله المعجز، فإنه على الأقل يجعل الإسلام نصا وتاريخا يتعامل مع السائد الروحي والثقافي بنفس الطرق التي تعاملت بها الأديان والثقافات الأخرى مع الموجود. فقد استند التوحيد اليهودي إلى الأساطير القديمة وأعاد تأويلها، وبدورها أخضعت المسيحية اليهودية لسلطانها واستخرجت منها بنية نسقية وأفقا روحيا متميزا. فمن حق الإسلام أن ينطلق من أي رصيد معرفي سابق وإلا اضطر إلى مخاطبة الناس بما ليس موجودا أو مفهوما. وعندها يتعذر التواصل وتتعطل وظيفة الدين. فهو من هذه الناحية رغم الاستدلال على ارتباطه بالروحانيات القديمة شرقا وغربا وانطلاقا من الدراسات النسقية ذاتها، جدير بالاحترام وقادر على إيجاد معقولة لرسائله من شأنها أن تجعل معتنقيه يشعرون بالاطمئنان الداخلي ويكونون في نفس الوقت متمسكين بالمنطلقات العقدية التي تأسست عليها ديانتهم وغير مستهدفين لسبب أو لآخر من قبل الثقافات الأخرى. إنه على غرار اليهودية في علاقتها بالارث الروحي الشرقي،

لم يقتصر على إحداث مجرد ترميم على السائد بل أعاد خلقه، وفي تلك الإعادة لا الريادة تكمن أصالته. وإذا كان قولدزيهر قد ناضل من أجل أن يعترف الغرب بالأصل السامي إزاء الآري وباليهودية إزاء المسيحية أثناء ضبطه للهوية اليهودية واتخذ من التوحيد الذي أطاح بالأسطورة أداة تدمج اليهودية ضمن قيم العلم العالمية وضمن الثقافة الغربية المؤسسة على اللوقوس (Logos)، فمن واجب العلماء المسلمين اليوم الديني والمعرفي أن يبرهنوا على احتواء الإسلام لقيم روحية طريفة تيسر انخراطه في الكونية وتجعله قادرا على مخاطبة المغاير بلغة الحداثة والروحانية. عندها يمكن للأمريكي الذي قارن الإسلام بلعبة البريدج أو جعله ماميا للإرهاب أن يدرك أن الإسلام سلام داخلي وخارجي واستسلام وإيمان وأنه بإمكان القرآن أن يساهم في بناء إنسانية متعاونة لا متحاربة دون أن يزول حرف أو نقطة منه تماما مثلما فعل المسيح إزاء الشريعة (متى، 18، 5) وأن محمدا رسول مؤسس لروحانية لا محارب أو مجرد مريض نفساني⁽⁶⁵⁾.

لقد التقت نتائج الاستدلال المعتمدة في الدراسات المعلمنة عن الدين بالدراسات ذات المنطلقات الإيمانية رغم اختلاف المنطلقات والأهداف. ففي كلتا الحالتين وقع تأكيد أصالة الدين واحترام السنن الروحية المعتمدة عليه دون التساؤل عن قيمته المعرفية وفائدته الروحية. فلم تعد الإشكاليات التي اهتمت بها الدراسات اللاهوتية ذات أهمية وإنما أصبحت جميع الأديان تخضع لنفس الامتحان متساوية أمام العلم. فلا توجد ثقافات متوحشة وأخرى راقية ولا أديان بدائية فجأة غامضة وأخرى متطورة. كما وقعت الإطاحة بالنظرة التاريخية التي جعلت الروحانيات متطورة تطورا

TOR Andrae, Mohamed sa vie, et sa doctrine, traduction JG DEMONBYNES, Paris, 1979. (65)

- Les Origines de l'Islam et le Christianisme, T, JULES ROCHE, Paris, 1955.

يتناسب مع التطور الحضاري وتنحو باستمرار نحو التعمق. فوق التركيز على الأبنية الدينية لا على التطور ووقع الاهتمام بالوقائع لا بالماهيات حتى غدا البحث في الأديان شبيها في مستوى المنهج بالبحث في العلوم الطبيعية وهو ما مكن من طرح الأسئلة التي لا تطرح عادة ومن النظر إلى الأديان بنية وثقافة من زوايا عديدة مختلفة.

وبقطع النظر عن هذه النتائج، فإن أهمية الخطاب الديني المعلمن تكمن في طرح إشكاليات حقيقية، متعلقة بالتاريخ عامة وبالأخص بالفترات التأسيسية على المؤرخ أن يدقق فيها النظر ليتمكن الباحث في تاريخ الأديان من استثمارها. إنه خطاب متفاعل باستمرار مع الإضاءات المعرفية الحديثة الساعية إلى تجديد فهم التاريخ والإنسان مما جعله خطابا مساوقا لتقدم المعرفة مرتبطا بها. فلا حديث عن الأديان إلا من خلال المعرفة السائدة، وكلما حصل تبدل في الرؤيا العالمية والمفسرة للتاريخ حصل تبدل في المقاربات وفي المنطلقات. وإن اعتماد الخطاب العلمي عن التاريخ عوض الخطاب الديني عنه هو الذي يكتن من تغيير العديد من المسلمات السائدة دون حق. وفي هذا السياق يصبح إلغاء ثنائية المحور /الهامش والنا/ الآخر أمرا مفروغا منه حتى تدرس الأديان ضمن أطر نسقية علمية تخضع فيها جميع الأديان لنفس القاعدة. وهو ما سعى إليه مارسال قوشاي، ويوحنا لومبار الذي وجد في الحلاج، ومن داخل الثقافة العربية الإسلامية، سندا صوفيا قويا، يشك في التوحيد بالمفهوم التقليدي السائد، وتؤيد أقوال صاحبه النتائج التي أقرها لومبار باعتماد أنتروبولوجيا التوحيد المقارني رغم أن الحلاج لم يكن أنتروبولوجيا ولا مقارنيا. لذلك صدر لومبار كتابه بكلام للحلاج أصبح بمقتضاه ظاهر

الشريعة كفرا خفيا، وحقيقة الكفر معرفة جلية⁽⁶⁶⁾، فوجد في الحلاج ومن داخل الثقافة العربية الإسلامية، سندا قويا يشك في التوحيد ويؤيد النتائج التي وصل إليها مخالفا بذلك الفكر الإسلامي الذي تعامل مع الحلاج بحذر ورفض. فهل غنم الإسلام بهذه الدراسات النسقية وتجاوز الغبن الذي مورس عليه في الدراسات اللاهوتية والايديولوجية حتى وإن كان مطالباً بالتخلص من عديد المسلمات التي تهافتت وأصبحت محل تساؤل؟ وهل بالإمكان أن تكون الدراسات النسقية أداة يعمق بها المؤمنون فهم دياتتهم ووسيلة للتقريب بينهم حتى تكون أديانهم بمنأى عن التوظيف فلا تتخذ ذريعة لتبرير تصادم المصالح باسم تصادم الثقافات والحضارات أو منطلقا لتشويه الواحدة على حساب الأخرى؟

(66) ماسينيون ل، أخبار الحلاج، باريس، 1936، ص 63.